

Orientalne 'modele' doświadczenia mistycznego. Badając „niewyrażalne”

Karolina Agnieszka Dobosz

Cisza. Patrzę przed siebie,
żrenice moje błędą po ziemi, po niebie (...)
A wieki zmarłe i te, co przyjdą, w ogniwa
nigdzie nie przerwane wszechbytu łańcucha
wplatają, jako jedno z ogniw, mego ducha,
i duch mój się rozszerza, rozdala, rozplywa,
wciela się w czas i przestrzeń i wszechkształty – ginie,
nicestwieje wessany w bezdenie wszechbytu

K. Przerwa-Tetmajer *Na „Żelaznej drodze” pod reglami*¹

Polscy moderniści, szczególnie zainteresowani „doświadczeniem mistycznym” przekonani byli, że można je adekwatnie opisać i – co więcej – że opis taki odnajdujemy w filozofii Wschodu, a zwłaszcza w hinduskiej religii, „tej najwyższej religii, do jakiej doszedł duch ludzki, która jest najpierwotniejszym ujęciem istoty istnienia”². Przekonanie o możliwości wglądu w takie doświadczenie podzielał również Jan Władysław Dawid, polski psycholog i filozof (zmarły w 1914 r., rok po wydaniu pracy *O intuicji w mistyce, filozofii i sztuce*), czego dowodem były podejmowane przez niego próby rzetelnego i naukowego – zgodnie z postulatami pozytywistycznego scjentyzmu – zbadania i opisanie takiego doświadczenia. Zdaniem Dawida, elementy konstytutywne przeżycia mistycznego są jednakowe we wszystkich religiach i kulturach. Różni je jedynie symboliczny język, w jakim są wyrażane. Powyższe twierdzenie wymaga jednak głębszej analizy, a z pewnością dookreślenia owej różnicy.

Zacznijmy od konstatacji, że doświadczenie mistyczne jako nadzwyczajne przeżycie nastrocza szczególnie poważnych kłopotów, gdy staramy się je skonceptualizować, zwłaszcza jeśli stosujemy przy tym dostępne nam pojęcia sprawdzające się przy opisie zwykłych doświadczeń. Większość badaczy zagadnienia mistycyzmu podkreśla jego niewyrażalność. Wynika ona z tego, że stany mistyczne są bardziej podobne do stanów uczuciowych niż intelektualnych (przy czym dla doznających mają one równocześnie wartość poznania). Stąd konieczność jego bezpośred-

¹ Cyt za: B. Szymańska, *Mistycy i pesymiści – przeżycia i uczucia jako wartości w filozofii polskiego modernizmu*, Wrocław 1991, s. 123–124.

² S. I. Witkiewicz, *O zaniku uczuć metafizycznych*, za: *ibidem.*, s. 136.

niego doznania dla określenia jego jakości i wartości³. Nie przeszkadza to jednak badaczom w podejmowaniu się analizy i interpretacji tego fenomenu. Powstają zatem poddające się operacjonalizacji modele doświadczenia mistycznego, to jest zakorzenione w kulturze systemy założeń, pojęć i zależności między nimi pozwalające spójnie przekazać jego przybliżone znaczenie. Wydaje się to uzasadnione zwłaszcza w kontekście postulatów M. Eliadego i R. Otto, by traktować *sacrum* jako byt obiektywny. Jednak przeżycia mistyczne, ze względu na swą niewyraźność w języku dyskursywnym i fakt, że nie są intersubiektywne, nie podlegają weryfikacji. W tle pobrzmiewa więc treść prawa semiotycznego, że „mapa nie jest terenem”.

Przestrzeń mistycznego świadectwa

Średniowieczni poeci mistycznego ruchu *bhakti* w odmianie nirgunicznej⁴ twierdzili, że mistykowi wręcz przystoi milczenie. Jako że był to postulat praktycznie nie do zrealizowania, przekonanie, że doświadczenie mistyczne jest *ex definitione* całkowicie nieprzekazywalne, wyparła praktyka stosowania złożonych symboli i paraboli (podobnie w sufizmie⁵). Taki wyrafinowany szyfr mający ochronić świętą moc słowa pojawia się także u indyjskich joginów i tantryków. Określa się go tu jako „język mroku” – *sandhjabhasa*. By odczytać zapisane w nim teksty, konieczne jest zastosowanie mistycznego klucza. Poszukujący go badacz wykorzystuje metody stosowane w analizach filozoficznych i filologicznych, w religioznawstwie oraz w psychologii.

Mistyka, mimo że jej istota wszędzie jest ta sama, nie jest bezczasowa, niezwiązana z żadną przestrzenią, niezależna od okoliczności, w jakich się wyłania. Rudolph Otto, autor *Świętości*, mówiąc o jednolitej istocie mistyki, wykazującej jednak pewne odrębności, wyjaśnia sens *mystes*, jako życie w cudzie, tego który jest „bez sposobu istnienia”. Dla Otto człowiek posiadający boskie wejście – *diwja-śakszus* jest dzięki *intuitus mysticus* „oglądającym coś całkiem innego”, *atmana*, *brahmana*⁶, jedność, *śunjata*⁷, duszę, boskość bez sposobu istnienia lub Jedność i w tym ogłą-

³ W. James, *Doświadczenia religijne*, przeł. J. Hempel, Warszawa 1958, s. 345.

⁴ *Bhakti* nirguniczne (bez cech) to apofatyczna odmiana hinduskiej mistyki i ruchu pobożnościowego w Indiach, której filozoficzne podstawy zawiera młodsza Wedanta; sformułowaniem najlepiej oddającym tę negatywną metodę zbliżenia do boga jest zdanie z Brihadaranajki 3.9.26 oraz 4.2.4 „*neti, neti*” – „ani taki, ani taki”, oznaczające, że o przedmiocie poznania mistycznego nie można nic powiedzieć, można o nim jedynie milczeć.

⁵ Ruch suficki (arab. *tasawwuf*) narodził się w I wieku hidżry, tj. VIII wieku n.e. jako reakcja na islam urzędowy, religię rządzących w Damaszku Omajjadów; jego wyznawcy to sufi ubierający się w wełniane szaty (arab. *suf*) na znak swego oderwania od świata i mistycznego zjednoczenia z Bogiem.

⁶ *Atman* i *brahman* to dwie modalności jedyne bytu; słowo „*atman*” – podstawowy pierwiastek mikrokosmosu – jest derywatem sanskryckiego pierwiastka „*an*” – oddychać i oznacza oddychającą duszę, duszę indywidualną, jaźń jednostkową; z kolei słowo „*brahman*” – podstawowy pierwiastek makrokosmosu – jest derywatem rdzenia „*brh*” – wyrastać, wzrastać i oznaczało pierwotnie wzrost i rozwój całego świata, oraz tego się w nim znajduje, z czasem jednak wykrystalizowało się pojęcie *brahmana* jako Ostatecznego Bytu, Jedności.

⁷ *Śunjata* to wywodzące się z sanskrytu określenie na „pustkę”, „pustość”; jest to jedno z najważniejszych pojęć buddyzmu środkowej drogi (*mahjamika*) sformułowane przez Nagardżunę w wyniku refleksji nad podanym przez Buddę Prawem Współzależnego Powstawania.

dzie żyje⁸. Nie możemy więc mówić o mistyce w oderwaniu od podłoża kulturowego. Wszędzie jednak spotkamy się ze świadomym uczestnictwem w samym centrum świętości, jakkolwiek określonej. Stąd ujęcie *Homo mysticus*, zaproponowane przez Piotra Kłódkowskiego, określającego go jako „kogoś, kto doświadczył obecności Najwyższej Wartości (lub Jedynej Wartości) będącej źródłem sakralności świata”. W zależności od tego, jak opiszemy tę relację w języku filozofii Wschodu czy Zachodu, taką otrzymamy interpretację doświadczenia mistycznego. Wkraczamy bowiem w sferę irracjonalności i tego, co niewysłowione.

W tym kontekście ujawnia się problem relacji mistyków, decydujących się wyrazić słowami swoje przeżycia, względem dominującej doktryny religijnej. Zarówno w przypadku hinduizmu jak i buddyzmu, w których brak jednej świętej księgi stanowiącej teologiczną podbudowę ortodoksji, nie występuje ograniczenie możliwości interpretacji i przekazu doświadczenia mistycznego. Można powiedzieć, że na Wschodzie to mistycy tworzą teologię. Doskonałym tego przykładem może być teologiczno-filozoficzna podbudowa, jaką uzyskał ruch Czaitanji, dla którego inspiracją stał się ekstazy mistyk Czaitanja żyjący w latach 1486–1533. Czaitanja w formie pisanej pozostawił po sobie jedynie jeden krótki wiersz. Jednak praktykowana przez niego ścieżka mistycznego umiłowania boga Kryszny znalazła swoich kontynuatorów w postaci sześciu Goswaminów z Wryndawany⁹. Dowodzi to tego, że relacje z doświadczeń mistycznych w przypadku subkontynentu indyjskiego mają moc wtórnego oddziaływania na tradycję, w ramach której powstają.

Inaczej jest w religiach profetycznych, takich jak judaizm, chrześcijaństwo czy islam, gdzie teologia w pewien sposób kształtuje mistyków, a to dlatego, że objawienie zakodowane zostało w Piśmie. Mamy więc do czynienia z rodzajem regulacji opisu doświadczenia mistycznego, na co uwagę zwróciła prof. Łukaszyk w swoim wystąpieniu podczas konferencji „Zwyczajny człowiek w niezwykłej sytuacji – próba przekazania doświadczenia nieposiadającego wzoru opowiadalności”¹⁰, odnosząc się do mistyków z Półwyspu Iberyjskiego, gdzie jej zdaniem miało miejsce „przechwytywanie” mistyków przez ortodoksję. Jest to zagadnienie interesujące, ale też rozległe, ograniczę się zatem jedynie do krótkiego napomknienia.

By przedstawić swoistość mistycznego doświadczenia w świecie Orientu, należy zestawzić ze sobą różne jego formy – mówiąc językiem Eliadego – wkroczyć w wszechświat analogii, homologii i podwójnych znaczeń, ale też kontrastów i tym sposobem wyłowić osobliwości koncepcji mistyki w religiach i systemach filozoficznych Wschodu. Różnicuje je element wyobraźniowy i to jemu poświęcona będzie niniejsza praca.

Mówiąc o mistyce azjatyckiej, która nie jest zjawiskiem jednolitym, wyróżnić można kilka jej odmian ze względu na miejsce powstania, występowania, a nadto na cel religijny, jaki jej przyświeca. Mamy zatem mistykę indyjską, buddyjską, chińską, japońską, żydowską oraz muzułmańską. W samym hinduizmie wyróżnić możemy trzy najpopularniejsze typy mistyki w obrębie:

- 1) nurtu ascetyczno-gnostycznego, charakterystycznego dla jogi klasycznej, wywodzącego się z przedwedycznych tradycji ascetycznych, gdzie zakłada się konieczność dokonania wglądu poznawczego w celu uzyskania wyzwolenia;

⁸ R. Otto, *Mistyka Wschodu i Zachodu*, przeł. T. Duliński, Warszawa 2000, s.163.

⁹ D. P. Sheridan [w:] *Wielcy myśliciele Wschodu*, oprac. I. P. McGreal, przeł. Z. Łomnicka, I. Kałużyńska, Warszawa 1997, s. 311.

¹⁰ Konferencja organizowana przez Pracownię Antropologicznych Problemów Literackich, Instytut Literatury Polskiej, Instytut Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales” oraz Instytut Kultury Polskiej, Warszawa 13–14 maja 2009 r.

- 2) nurtu tantrycznego, będącego znaczącą modyfikacją narzędzi stosowanych w jogie Patańdzalego, skoncentrowanego na zaawansowanych praktykach psychosomatycznych;;
- 3) nurtu dewocyjnego, kładącego nacisk na aspekt teistyczny deklarowanej unii mistycznej z Absolutem, najczęściej pojmowanym osobowo¹¹.

W niniejszym eseju skupię się głównie na analizie mistyki subkontynentu indyjskiego (związanej z hinduizmem, buddyzmem oraz islamem), z nielicznymi, jeśli będą konieczne, odniesieniami do innych obszarów.

Konieczne jednak jest jeszcze jedno zastrzeżenie metodologiczne. Wspomniany wcześniej „niewysłowiony” charakter przeżycia mistycznego ma swoje konsekwencje w procesie badawczym każdej analizy mistologicznej¹². Niemożliwym wydaje się wyabstrahowanie „czystego” doświadczenia, którego konkretyzacje moglibyśmy poddać obiektywnej analizie naukowej, wykraczając przy tym poza ramy własnego światopoglądu. Jest to wyzwanie tego samego typu, co opisanie doświadczenia estetycznego, do którego ostateczny dostęp ma jedynie doświadczający. Podkreślić więc należy współzależność doświadczenia mistycznego oraz indywidualno-społecznych uwarunkowań. Im więcej wiemy o języku i kulturze, w której analizowane doświadczenie się zrodziło, tym bliżsi jesteśmy określenia jego przybliżonego znaczenia. Rozumując jak wspomniany już Josef Sudbrack, dochodzimy do wniosku, że skoro „struktury doświadczenia mieszczą się w kontekstach historycznych i społecznych”, a te warunkują struktury myślowe, których wyrazem są struktury językowe¹³, to konieczne jest poddanie wnikliwej analizie pojęć stosowanych w opisach doświadczenia mistycznego tworzonych przez samych mistyków. Wcześniej jednak, mała dygresja z zakresu etnologii religii.

Niezwykłe stany umysłu

Andrzej Szyjewski, powołując się na wnioski badacza ASC (*Altered States of Consciousness* – stany zmienionej świadomości) S. Grofa analizującego wpływ LSD na umysł¹⁴, stwierdza, że jeśli są one prawdziwe, to prawdziwe też musi być twierdzenie, iż wszystkie przywoływane przez niego stany stanowią „kulturowo określane odwzorowania umysłu, których udostępnianie świadomości prowadzi do jej niezwykłych stanów typu ASC”¹⁵. Ważny dla naszych rozważań jest następujący opis jednej z faz takiego doświadczenia:

¹¹ *Między wiarą a gnozą – doświadczenie mistyczne w tradycjach Orientu.*, red. M. Jakubczak, M. Sacha-Piekło, Kraków 2003, s. 108.

¹² W terminologii I. Behna, który odróżnia teoretyczne zajmowanie się mistyką od mistagogii – ćwiczeń wprowadzających i mistyki rozumianej jako samo doświadczenie mistyczne; J. Sudbrack, cyt. za: *Leksykon mistyki: żywoty – pisma – przeżycia*, red. P. Dinzelbacher, Warszawa 2002, s. 190.

¹³ J. Sudbrack, *Mistyka – Doświadczenie własnego ja – Doświadczenie kosmiczne – Doświadczenie Boga*, przeł. B. Białecki, Kraków 1996, s. 19.

¹⁴ Takie „doznania szczytowe” i relacje z nich zdaniem Szyjewskego porównywać można do opisów pośmiertnych przygód duszy, szamańskiej inicjacji i podróży transowych, rytuałów przejścia, misterii oraz stanów mistycznych. Więcej informacji nt. doświadczeń transpersonalnych z zastosowaniem LSD w: S. Grof, *Modern Consciousness Research and the Quest for a New Paradigm*, „Re-Vision Journal”, 2: 41, Sebastopol 1979.

¹⁵ A. Szyjewski, *Etnologia religii*, Kraków 2008, s. 315.

(...) wówczas występują wyjątkowo przejmujące doznania pokoju, radości, szczęścia, świętości, skojarzone z wykraczaniem poza dychotomię przedmiotowo-podmiotową oraz poza czas i przestrzeń. Pojawiało się poczucie pochłonięcia przez Kosmos, z którym człowiek staje się jednością, bezczasowością (...), poczucie dostępu do ostatecznej prawdy itp. Pojawia się ekstaza wykraczająca poza możliwości racjonalnego opisu. Wszystkie te stany są bardzo trudne do werbalizacji i dlatego w ich opisach pojawia się wiele paradoksów logicznych, jak zupełna utrata własnej jaźni i jej ekspansja w skali kosmicznej, poczucie braku wnętrza i zarazem zawierania w sobie wszystkiego, zupełnej znikomości i równocześnie zjednoczenia z Bogiem, istnienia i nieistnienia świata¹⁶.

W innym miejscu pisze:

Myślenie logiczne staje się utrudnione. Charakterystyczne są okresy silnie pobudzonej intuicji: inspiracji artystycznej i intuicyjne wglądy w istotę rzeczy. Badani mają wrażenie dotarcia do sensu rzeczywistości¹⁷.

Na tle takich relacji postanowiłam przedstawić rozważania nad modelami mistyki wschodniej. Zestawienie rozmaitych jej form pokazuje, jak mimo konwergencji typów różni się ona wewnętrznym duchem, a – co za tym idzie – unaocznia sposób, w jaki podłoże, z którego wyrasta, zabarwia te doświadczenia. Omawiam więc kilka, choć wybranych arbitralnie, to jednak w moim przekonaniu, reprezentatywnych dla tradycji orientalnej, koncepcji doświadczenia mistycznego. Wszystkie przedstawione tu modele łączy w pewien sposób duchowość indyjska. Stanowi ona wyraźną ramę dla omawianych tradycji – od systemu jogi tantry hinduskiej wykraczającej w wielu punktach poza ortodoksę hinduizmu, przez tradycję buddyjskiej *mahajany*, po islamski sufizm – dwa heterodoksyjne nurty wzbogacające indyjską duchowość.

Ideałem, któremu staram się sprostać, jest opis jak najbliższy perspektywie i językowi konkretnej tradycji religijno-filozoficznej. Stąd odwołanie się do głównych teoretyków mistycyzmu zakorzenionych w danej kulturze duchowej.

Język tajemny

Analiza literatury tantrycznej mająca na celu określenie typowego dla niej przeżycia mistycznego, stawia badaczy w kłopotliwej sytuacji. Z jednej strony nie brak tłumaczeń tekstów sanskryckich i palijskich, dążących do w miarę pełnego odtworzenia zawartych w nich znaczeń, a z drugiej, wspominany już przeze mnie „język zmierzchu” (*sandhyabhasza*), w którym zostały spisane, broni profanom dostępu do wiedzy ekskluzywnych społeczności tantryków hinduskich oraz buddyjskich.

Istnienie języka-kodu powodowane było nie tylko intencją uczynienia tych tekstów treścią zupełnie nieprzydatną dla kogoś z zewnątrz, ale też wynikało z przekonania o ich nieludzkim autorstwie. W przypadku tantry buddyjskiej owe teksty uznawane były za objawienia ciała

¹⁶ *Ibidem*, s. 310

¹⁷ *Ibidem*, s. 302

*dharmy*¹⁸ czy naczelnego *buddy* – Adibuddy¹⁹ i jako takie miały „stanować spontaniczną autoekspresję ostatecznej prawdy”²⁰. Dodatkowo, uważano iż zapis przy użyciu dwu- lub wieloznacznego języka najlepiej odpowiada niejednoznacznemu charakterowi rzeczywistości. Dzięki zniszczeniu normalnego kodu językowego, ze wszystkimi jego regułami dotyczącymi składni czy leksyki, usunąć można przeszkody oddzielające człowieka od „sfery prawdy absolutnej”. Już od czasów wedyjskich wierzono, że codzienny, konwencjonalny język oddala od Zbawcy. To samo przekonanie podzielali muzułmańscy sufi oraz średniowieczni poeci *bhakti*. W ich mniemaniu, by dotrzeć do Absolutu należy przejść na wyższy poziom zrozumienia, który możliwy jest jedynie dzięki zniszczeniu zwykłego, logicznego myślenia, mającego swe odzwierciedlenie w „normalnym języku”²¹. Stosowano zatem język tajemny. Pojawiające się w nim metafory oraz zapośredniczone w dźwięku asocjacje miały celowo na różnych poziomach zakrywać znaczenie tekstu. Jedynie akt wtajemniczenia, dokonujący się z pomocą nauczyciela, pozwalał je odszyfrować.

Mistyka Śankary

Śankara, bramiński mędrzec żyjący prawdopodobnie w VIII wieku, jako pierwszy zdefiniował monistyczny system filozoficzny – *Adwajta Wedantę*. Nauczał mistyki zgodnej z mądrością *Upanisad*²², w których odnajdujemy wyraz typowego dla wszystkich mistyków poczucia nieopisywalności absolutu (*vide*: badania Grofa):

Ani wzrok go nie dosięga,
ani mowa, ani umysł.
My nie znamy i nie wiemy,
jak by można go przedstawić.

Różny od tego, co znane,
Poza tym, co jest nam znane...

Czego mowa nie wypowie,
dzięki czemu mowa prawy,
poznaj, że tym jest absolut,
nie to, co się jako to wielbi²³.

¹⁸ W filozofii buddyjskiej *dharma* to podstawowy element świata zjawisk, substrat poszczególnych momentów potoku doznań zmysłowych, uczuciowych, wolicjonalnych, świadomościowych itp.; ciało *dharmy* rozumieć tu można jako wyraz porządku rzeczy.

¹⁹ Adibudda to pierwotny, samoistny budda przebywający w niebie Agniṣṭha; Adibudda, choć odsunięty od bezpośredniej komunikacji ze światem, utrzymuje z nim kontakt poprzez *dhyāni bodhisattwów*, dzięki pośrednictwu *dhyāni buddhów*; wszyscy inni buddowie są jedynie jego emanacjami.

²⁰ V. Zotz, *Historia filozofii buddyjskiej*, przeł. M. Nowakowska, Kraków 2007, s. 159.

²¹ P. Kłódkowski, *Homo mysticus hinduizmu i islamu*, Warszawa 1998, s. 98.

²² *Ibidem*, s. 177.

²³ *Kena-upanisad* 1.3–5, cyt. za: P. Balcerowicz, *Historia klasycznej filozofii indyjskiej*, cz. 1, Warszawa 2003, s. 95.

Dla Śankary oczywistym było, że skoro *Brahman* przekracza przeciwieństwa trwałości i zmiany, całości i części, nieskończoności i skończoności, zatem nie możemy powiedzieć czym jest, ale jedynie czym nie jest. Stąd częste nazywanie go *nirguną*, tj. nieposiadającym żadnych atrybutów, wymykającym się wszelkim opisom. Doświadczyć *Brahmana*, znaczy przerwać się iluzji dwoistości przez odczucie jedności z „ja” każdej rzeczy²⁴.

„Chłodną” mistykę Śankary, w pracy *Między mistyką Wschodu a Zachodu* R. Otto zestawia z mistyką „gorącą”, tj. pełną lirycznych wzruszeń, płomiennych czy wręcz upajających emocji mistyków sufickich, takich jak Pers al Hallaj czy Dżalaleddin²⁵. Moim zdaniem na tym kontinuum wyróżnić możemy jeszcze stopień pośredni – tantryzm hinduski reprezentowany przez Abhinawaguptę, filozofa i mistyka z przełomu X i XI wieku. Stworzony przez niego system określa się często mianem *triki*.

Trikajoga i system Abhinawagupty

Ezoteryczna ścieżka tantryczna nazywana jest *guptācāra* – tajemna praktyka, a sama tantra – *rahasya vidyā*, tj. mądrość tego, co ukryte. Jej podstawę stanowią: skomplikowany trening psychologiczny, gest rytualny oraz symbol religijny. Dzięki nim możliwe jest godzenie paradoksów oraz kontrolowana naprzemienna dezintegracja i integracja świadomości, dzięki którym odnajduje się sens w każdym aspekcie istnienia.

Abhinawagupa prezentuje rytuał tantryzmu śiwaickiego (kaszmirskiego), który jest w swej istocie magiczno-mistyczny, gdyż za pomocą procedur magicznych osiąga się w nim cele mistyczne²⁶. Stosowny rytuał zabezpiecza więc stały kontakt z *sacrum*. Jednak w tym wymiarze komunikacja człowieka z *sacrum* staje się zapośredniczona przez magiczne gesty ochronne. Rytuał traktować więc należy jako mechanizm stymulowania doświadczenia mistycznego.

Osiągnięciem Abhinawy było dokonanie systematyzacji technik wywołujących przeżycie mistyczne. Odwołując się do pojęć i koncepcji tantrycznych oraz spekulacji filozofów szkoły *pratjābhidhāni* i *spandya*²⁷, ten kaszmirski mistyk konstruuje całościową teorię doświadczenia mistycznego. Jego filozoficzno-psychologiczna analiza zawiera tezę o pokrewieństwie struktur psychologicznych zaangażowanych w konstruowanie i stymulowanie doświadczeń typu estetycznego i mistycznego. Według Abhinawy wykazują one jednakową tendencję do całkowitej inhibicji nawykowych struktur *ego*, dzięki czemu możliwe jest następujące po sobie: ujawnienie się „czystego przedmiotu”, a po jego porzuceniu dostrzeżenie „czystego podmiotu”²⁸.

Przywołuję tu rozważania Abhinawy dotyczące *triki* ponieważ na tej podstawie łatwo wykazać sedno większości mistycznych ścieżek w tantryzmie hinduskim. Ich istotę stanowi

²⁴ R. Otto, *op.cit.*, s. 85.

²⁵ *Ibidem*, s. 173.

²⁶ M. Sacha-Piekło, *Doświadczenie mistyczne w tradycji tantryzmu hinduskiego* [w:] *Między wiarą a gnozą – doświadczenie mistyczne w tradycjach Orientu.*, red. M. Jakubczak, M. Sacha-Piekło, Kraków 2003, s. 129.

²⁷ Są to szkoły nietantryczne wchodzące w skład tradycji śiwaickiej; pierwsza z nich oparta jest na dziele Somanandy z przełomu IX/X w., druga zaś to Doktryna Wibracji oparta na *Spandaśāstrach*, których autorstwo przypisuje się Wasagupcie; za: Ł. Trzciński, *Tantra śiwaicka* [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001.

²⁸ M. Sacha-Piekło M., *op.cit.*, s. 152.

połączenie trzech elementów: łaski religijnie pojmowanego absolutu, „miłosnej” odpowiedzi praktykującego oraz metodycznych starań w postaci praktyk jogicznych i rytuałów mających na celu przekształcenie świadomości²⁹.

W tym modelu doświadczenia mistycznego ważną rolę pełni pojęcie intuicji, określane przez Abhinawę sanskryckim terminem *pratibha* oraz pojęcie łaski absolutu (*anugraha*), której ujawnienie się inicjuje przeżycie mistyczne. Takie doświadczenie w tantryzmie śiwaickim rozumiane jest jako mistyczny akt samo-przypomnienia, powrót indywidualnej świadomości do jej źródłowego i ostatecznego sposobu istnienia w postaci świadomości absolutnej. Ten akt nazywany jest *pratjabhidhnia*. I to właśnie *pratibha*, dokładniej określona przez Abhinawę w X i XIII rozdz. *Tantraloki*, na swym najwyższym poziomie warunkuje poznanie mistyczne, w którym to, co poznawane (przedmiot), staje się obiektywnie nieodróżnialne od podmiotu poznającego³⁰. Proces dochodzenia do takiego poznania rozpoczyna się w obszarze empirycznej świadomości, gdzie ujawnia się łaska absolutu, odczuwana jako zejście boskiej mocy (*śaktipata*). Uzdala ono jednostkę do podjęcia praktyk duchowych oraz nieustannego przekształcania świadomości w celu uzyskania prawdziwie mistycznego wglądu. Dochodzi wtedy do przemiany świadomości niższej w świadomość wyższą. Jest to skutek zintegrowania dwóch rodzajów świadomości na drodze „współ-przenikania” (*samaveśa*), tj. aktu wzajemnego przenikania się indywidualnej świadomości ze świadomością absolutną.

Indyjski ruch dewocyjny – *bhakti*

Zupełnie inną drogę obierali przedstawiciele ruchu pobożnościowego *bhakti*, który powoli zaczął wygasać dopiero w siedemnastym stuleciu. Najistotniejsze dla nurtu bhaktyjskiego było doświadczenie Boga rozumiane jako „uchwycenie” Go w sercu i połączenie się z Nim w wiecznej mistycznej unii.

Na filozoficzny obraz świata przedstawionego w literaturze indyjskich bhaktów wpływ miały poza ideami szkół *sankhji* i *jogi*, także, choć wyłącznie pośrednio, elementy dziedzictwa religijnego substratu przedaryjskiego³¹. Jak twierdzi Piotr Kłodkowski, *bhakti* było w pewnym sensie zarówno znakiem sprzeciwu jak i formą kontynuacji, czy raczej nowej interpretacji starej tradycji³². Średniowieczni bhakti opowiadali się przeciwko skostniałym formom pobożności swojej epoki, sięgając równocześnie do znanych motywów filozoficznych z *Upaniszad*, *Bhagawadgity*, czy nawet starszych tradycji starożytnych *samhit*, oraz późniejszych *brahmanów* i *aranjak*.

Mistyczny ruch *bhakti* przez długi czas funkcjonował w opozycji do społecznych podziałów, warunkowanych przez hinduistyczne *sacrum*, a podtrzymywanych przez i w interesie *warny* braminów. Lekceważył wedyjskie rytuały i kastowe podziały, co uwidaczniało się szczególnie w tym, że większość bhaktyjskich świętych i przywódców pochodziła z niższych *warn*³³ – analogicznie do muzułmańskich wyznawców baulizmu, o których jeszcze napiszę.

Pomijając społeczne uwarunkowania, warto odnotować, że ruch *bhakti*, oryginalnie nie uznający bezosobowego aspektu Absolutu, wystrzegał się chłodnych spekulacji na temat wszyst-

²⁹ *Ibidem*, s. 155.

³⁰ *Ibidem*, s. 154.

³¹ P. Kłodkowski, *op.cit.*, s.41

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

ko-przenikającego *brahmana*, co służyło mistycznej wylewności poezji bhaktów³⁴. Znamca tej tematyki, Przemysław Piekarski, pisząc o bhaktach z północy Indii, wyraża się w następujący sposób:

Epoka bhakti przynosiła nowe odmiany miłości mistycznej, jak barwy światła rozszczerzone przez kryształ. Pod wpływem łaski postawy typowe dla ludzkiej miłości przeradzały się w różne kategorie miłości mistycznej³⁵.

Analizę stadiów miłości człowieka do bóstwa przedstawił w XV wieku bengalski mistyk i propagator *bhakti jogi* Ćajtanja Mahabhārabhu. Ćajtanja opisuje trzy rodzaje takiej miłości:

- *dasja*, czyli czynna służba Bogu – wierny pełni tu rolę sługi;
- *sakhja* – człowiek jest przyjacielem Boga;
- *madhurja* – czułość typowa dla małżonków – wierny zachowuje się jak kochanka lub żona Boga (dotyczy to i kobiet i mężczyzn).

Ta ostatnia forma, nazywana „mistycyzmem małżeńskim” szczególnie rozpowszechniona była wśród wisznuitów. W obrębie wisznickiego nurtu *bhakti* działali *alwarowie* (dosł. „pogrążeni w Bogu”), wisnuiccy poeci uznawani za wcielenia Wisznu, jego małżonek lub atrybutów. Poetka Andal (najprawdopodobniej z VIII w.) do dziś jest uznawana za symbol ekstazy miłości człowieka i bóstwa³⁶.

Sufizm, baulizm i Bóg ukryty w sercu człowieka

W Indiach funkcjonował też specyficzny typ mistyki muzułmańskiej – sufizm, określany mianem *tasawwuf*. Suficka mistyka miłości to mistyka spekulatywna, której niejaki ślady, pomimo nieprzychylności strażników ortodoksji – *ulemów*, odnaleźć można w filozofii muzułmańskiej (jest to przede wszystkim zasługa Ibn al ‘Arabiego)³⁷.

Wszyscy suficy mistycy deklarowali zakorzenienie w Koranie, jednak świadectwa ich mistycznego spotkania z Bogiem przybierały różne formy. Niektórzy mistycy tej kategorii oddani religijnym praktykom i duchowym ćwiczeniom (które po czasie tzw. „wędrownych sufich” z wczesnego okresu sufizmu przypadającego na VIII w. mogli praktykować w licznie powstających miejscach zgromadzeń, po persku zwanych *chanakami*, a w języku arabskim oddawane terminem *zawijja*) nie odczuwali potrzeby werbalnego przekazu swoich doświadczeń, z kolei dla innych (pomimo wspomnianego konfliktu z ortodoksją) był on podstawą do tworzenia osobistej wizji świata³⁸.

Na barwnej mapie nurtów i ruchów mistycznych związanych z islamem i subkontynentem indyjskim wyróżnić można baulizm występujący na terenie prowincji Bengal (dziś Bengal Zachodni i południowo-wschodni Bangladesz). Wykazuje on ciekawe tantryczno-jogiczne zabarwienie, co tym bardziej uzasadnia zainteresowanie grupą jego wyznawców.

³⁴ *Bhakti*, dostęp na: <http://wanderling.tripod.com/bhakti.html>, odczyt: 02.09.08; artykuł oparty na: E. Rice, *Eastern Definitions: A Short Encyclopedia of Religions of the Orient*, New York 1978, s. 57–58.

³⁵ P. Piekarski, *Bhakti – indyjska droga pobożności*, „Znak”, 1999, nr 533, s. 64.

³⁶ R. Otto, *op. cit.*, s. 90–91.

³⁷ H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*, przeł. K. Pachniak, Warszawa 2005, s. 245.

³⁸ *Między wiarą a gnozą*, *op. cit.*, s. 248.

Baulowie obecni są w ludowej tradycji Bengalów mniej więcej od XVI wieku³⁹. Są to wędrowni muzycy i żebracy, zazwyczaj niewykształceni. Ich miłosne pieśni kierują uwagę na człowieka, który staje się instrumentem pozwalającym doświadczyć Boga. Baulowie – „szaleni z miłości” – zazwyczaj zakładają swoje *aśramy* poza wioską, gdyż przez społeczność hinduską, choć oswojoną z najróżniejszymi sposobami realizacji życia duchowego, postrzegani są jako nieprzyzwoici. Nietrudno się temu dziwić, skoro ci specyficzni mistycy sami przyznają, że „Baulem jest ten, kto nie przestrzega żadnych religijnych i społecznych kanonów⁴⁰”.

Zjednoczenie z Absolutem (którego pojmowanie zbliżone jest do koncepcji wedyjskich i buddyjskich, ale wzmocnione pewnego rodzaju zmysłowością), ukrytym wewnątrz własnego ciała, osiąga się za pośrednictwem ekstatycznych inicjacji (zwanymi *sadzana*; ich elementem są specyficzne ćwiczenia seksualno-jogiczne) dokonywanych przez duchowego przewodnika. Dla Baulów ciało i cielesność stanowią środek poznania. Nie jest to już wyłącznie intelektualna ekstaza, ale zmysłowe odkrywanie natury Rzeczywistości, celu wszystkich mistyków.

Podsumowanie

To, co moderniści nazywali „świadomością kosmiczną”, Freud „uczuciem oceanicznym” (termin przejęty od Romaina Rollanda), Witkiewicz „uczuciem metafizycznym”, a Maslow kojarzył z „doświadczeniem szczytowym”⁴¹, bez względu, czy wyrażone w języku Wschodu, czy Zachodu, zawsze posiada jeden podstawowy komponent: uczucie świadomego uczestnictwa w samym centrum świętości. Bywa ona jednak różnie interpretowana w zależności od tego, w jakiej tradycji duchowej taka interpretacja powstaje. W przypadku wielkich tradycji orientalnych nie znajdujemy np. żadnej sprzeczności między religią a mistyką, przez co trudno na Wschodzie znaleźć odpowiednik tego ostatniego terminu. To religia jest tam doświadczeniem *sacrum*, obcowaniem z nim i zjednoczeniem.

Jak daleko w tej kwestii jest Wschód od Zachodu unaocznia anegdota dotycząca rosyjskiego filozofa i mistyka P. D. Uspieńskiego. Niedługo przed śmiercią swym uczniom Uspieński oznajmił, że każdy powinien sam wypracować sobie jakąś metodę na odkrycie Rzeczywistości, gdyż jeszcze nie znaleziono żadnego „systemu”, który można by w tym celu stosować⁴². Doświadczenie Wschodu pokazuje coś wręcz przeciwnego.

³⁹ E. Wnuk-Lisowska w rozdz. *Wiara i gnoza w islamie* zwraca uwagę na związki baulizmu z buddyską tradycją *sahadžajana*, rozpowszechnioną na terenie Bengalów w VII-IX wieku, wisznuckim nurtem *sahadžija* z XII wieku, sufizmem, oraz nurtem *bhakti* wisznuckiej sekty Czaitanji; za: *ibidem*, s. 89-290.

⁴⁰ Jest to fragment wypowiedzi Chidama Dās – baula z miejscowości Kotasur, odnotowana przez E. Wnuk-Lisowską, cyt. za: *ibidem.*, s. 291.

⁴¹ B. Szymańska, *op.cit.*, s. 122-123.

⁴² T. Freke, P. Gandy, *Mistycyzm a religie świata – chrześcijaństwo, judaizm, islam, hinduizm, buddyzm, taoizm, szkoły misterii, szamanizm*, przeł. E. M. Skweres, Warszawa 2002, s. 137.

Bibliografia

- Balcerowicz P., *Historia klasycznej filozofii indyjskiej, cz.1*, Warszawa 2003.
- Corbin H., *Historia filozofii muzułmańskiej*, przeł. K. Pachniak, Warszawa 2005.
- Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001.
- Freke T., Gandy P., *Mistycyzm a religie świata – chrześcijaństwo, judaizm, islam, hinduizm, buddyzm, taoizm, szkoły misteriów, szamanizm*, przeł. E. M. Skweres, Warszawa 2002.
- James W., *Doświadczenia religijne*, przeł. J. Hempel, Warszawa 1958.
- Kłodkowski P., *Homo mysticus hinduizmu i islamu – mistyczny ruch bhakti i sufizm*, Warszawa 1998.
- Między wiarą a gnozą – doświadczenie mistyczne w tradycjach Orientu*, red. M. Jakubczak, M. Sacha-Piekło, Kraków 2003.
- Otto R., *Mistyka Wschodu i Zachodu – analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*, przeł. T. Duliński, Warszawa 2000.
- Piekarski P., *Bhakti – indyjska droga pobożności*, „Znak”, 1999, nr 533.
- Sheridan D. P., *Wielcy myśliciele Wschodu*, przeł. Z. Łomnicka, I. Kałużyńska Warszawa 1997.
- Sudbrack J., *Mistyka – Doświadczenie własnego ja – Doświadczenie kosmiczne – Doświadczenie Boga*, przeł. B. Białecki, Kraków 1996.
- Szyjewski A., *Etnologia religii*, Kraków 2008.
- Szymańska B., *Mistycy i pesymiści – przeżycia i uczucia jako wartości w filozofii polskiego modernizmu*, Wrocław 1991.
- Zotz V., *Historia filozofii buddyjskiej*, przeł. M. Nowakowska, Kraków 2007.
- <http://wanderling.tripod.com/bhakti.html>, odczyt: 02.09.08.